

ACTAS DEL I CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

Santiago de Compostela, 2 al 6 de Diciembre de 1985

*Edición a cargo de
Vicente Beltrán*

**PPU
1988**

Portada: Motivo inspirado en la *matière de Bretagne*. Detalle de una columna procedente de la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago de Compostela. Comienzos del s. XII. Dibujo: S. Moralejo.

Primera edición, 1988

No podrá reproducirse total o parcialmente el contenido de esta obra, sin la autorización escrita de PPU.

© Vicente Beltrán

© PPU

Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.

Marqués de Campo Sagrado, 16

08015 Barcelona

I.S.B.N.: 84-7665-251-8

D.L.: B-14206-88

Imprime: Limpergraf, S.A. Calle del Río, 17 Nave 3. Ripollet (Barcelona)

San Benito y las fuentes literarias de la obra monástica de Frutuoso de Braga

Antonio Linage Conde
Castelló, 45
28001 Madrid

Al padre Avelino de Jesús da Costa, maestro y amigo desde el tan entrañable como esplendoroso congreso frutuosiense de Braga el año 1966.

Leemos en la *Vita Fructuosi*¹ que el santo, cuando tuvo por consumada su obra en su país *-postquam autem cunctam sancti operis sui devotionem suffragante supernae virtutis opitulatione ad summam perduxit perfectionem-* trató de emprender un viaje a Oriente en barco, *novam peregrinationem*, periplo que fue frustrado por la delación de un discípulo traidor y el veto regio, el de Chindasvinto² por la cronología, entre los años 650 y 654, aunque no se le menciona por su nombre, veto que llegó a ponerle en prisión, todo ello antes de su ascensión a la sede metropolitana de Braga.

El anónimo biógrafo de Frutuoso, sin duda un monje del territorio bracarense que escribía entre los años 670 y 680 pero teniendo a la vista un legendario frutuosiense anterior a la muerte del propio personaje, de los años 650-652, en su preámbulo, contrapone las obras de Isidoro y de Frutuoso *-perspicuae claritatis egregias divina pietas duas inluminavit lucernas-* definiendo la primera como netamente cultural, exterior y activa, si bien reconoce que se volcó en libros de edificación, en tanto que la del segundo habría sido integralmente espiritual, contemplativa, íntima, en una palabra monástica. La labor en este mismo terreno

del Sevillano, del autor de la *Regula Isidori*, no es ni siquiera aludida. En tanto que al concretarse la del Dumiense se hace mediante un terminante paralelo con los orígenes orientales, de cuando *ex Egypto orientale provincia excellentissima sacrae religionis praemicarent exempla*, de manera que el siervo de Dios *ad patrum se facile quoequaret meritis Thebaeorum*.

Y de veras que este pío reclamo levantino no implica en nuestro caso una concesión literaria o una ventana abierta a la nostalgia sino que, lo mismo que el episodio biográfico antes calentado, define sin lugar a dudas la entraña orientalmente arcaizante³ del ideal fructuosiano si se nos permite la expresión.

Ideal para cuya búsqueda la primera tarea habrá de ser, naturalmente, la delimitación de la obra de Fructuoso.

Las atribuciones apócrifas

Pues no son suyas ni la *Regula communis* (=RCO) ni el pacto monástico a ella anejo en la tradición textual.

Cuestión que creemos dilucidada⁴ hasta el extremo de que si vamos a insistir en ella es por darnos pie para matizar algunos particulares de nuestro tema estricto, ya que en otro caso se trataría de una dialéctica tan inoportuna como superflua. Ante todo hemos de notar que las pruebas aducidas para la atribución fructuosiana de las dos piezas⁵ no son otras que la rutina de la materialidad de una yuxtaposición codicológica. Pero aparte esta carencia de argumentos positivos, tenemos una demostración excluyente de la tal. Sencilamente que la RCO no es obra de ningún doctor o legislador individual sino promulgación de un sínodo de abades⁶ participantes en una cierta confederación territorial monástica.⁷ Fructuoso habría podido ser su autor sólo si hubiera sido abad general de la misma, lo que no fue el caso, ni siquiera tal cargo existía.

Por otra parte el pacto que a la Regla sigue en los códices está vinculado a ella, se refiere a ella literalmente. Y es la encarnación de un tipo de monacato un tanto heterodoxo,⁸ en cuanto sustituye la obediencia incondicionada de los monjes al abad unilateralmente prometida por un contrato bilateral entre ambos con derechos y obligaciones mutuas y previamente estipuladas, algo pues contrario a una de las virtudes más ínsitas al monacato, y con repercusiones constantes que fácilmente se comprenden en todo el régimen comunitario. Si precisamente, ya lo hemos apuntado, el monacato fructuosiano es particularmente riguroso en lo disciplinario, resultando en ese sentido incluso exagerado para el tiempo y el lugar, ¿cómo cabe atribuir a su creador tal paternidad pactualista? Que el santo hubiera de tolerarle en su ámbito no puede implicar una atribución personal ni de su doctrina ni de su redacción. Por eso, sea cual sea lo que de «ambiente fructuosiano» haya en la RCO y su pacto, hay que excluirlo de su paternidad literaria. Por lo cual

circunscribiremos nuestro examen de la obra monástica del Dumiense a su *Regula monachorum* (=RMO).

Precisamente al adentrarse parejamente en la enumeración de las fuentes de la obra de san Fructuoso y de la RCO, Réginald Grégoire⁹ comentando la opinión de Jacques Fontaine¹⁰ de que «la investigación de las fuentes es sin duda el método que ha contribuido más a enriquecer y renovar nuestro conocimiento de las literaturas antiguas», observa que «tal afirmación debe ser completada por otra igualmente categórica: que llevada de manera demasiado simplista, tal búsqueda conduce a una idea inexacta de la literatura así pasada a cedazo». Desde luego. Por nuestra parte queremos atraer la atención sobre la necesidad, no sólo de deslindar las coincidencias de las dependencias, sino también y ello a menudo es más difícil y casi siempre más significativo, distinguir entre la dependencia literaria y la doctrinal, si bien no perdiendo de vista que a veces la complacencia en la primera es un indicio de la intensidad de la segunda.

Todo lo cual tiene, creemos, una pintiparada aplicación en el caso de Fructuoso, este hombre del finisterre peninsular inmerso en la antigua tradición de Oriente.

Sobre todo para mostrárnosle radicalmente alejado,¹¹ por igual del otro legislador, algo anterior, de la España visigoda, el sevillano Isidoro-coterráneo pero del opuesto extremo peninsular, y ello no debe perderse de vista- y de San Benito de Nursia.¹²

La impronta egipcia

Que Pacomio, naturalmente a través de la versión que de él hizo Jerónimo el año 404, es la fuente más nutridora y más trascendente de la RMO, es algo que salta a la vista incluso de un examen somero. En sus capítulos 2, *de praepositis vel officio*; 4, *de operatione*; 11, *de habitu vel vestimento monachorum*; 12, *de delictis*; 16, *de evitatis vitiis*; y 18, *de cibis*, han dejado huellas los *Praecepta*¹³ y los *Praecepta et instituta*.¹⁴

Hasta el extremo de que podemos achacar un tanto a esa autoría jeronimiana de la versión de Pacomio la predilección fructuosiana por aquél. El prefacio de Jerónimo a su misma traducción ha influido en el capítulo 22, *de primis conversis*.¹⁵ Directamente, la *Epistola* 22¹⁶ también de Jerónimo, ha determinado la regulación literal del silencio impuesto por la RMO en el refectorio y la apertura allí mismo de una discusión de los textos entonces leídos y no al alcance de todas las mentes de la comunidad, y ha influido también decisivamente en el régimen alimenticio, todo ello en el capítulo 3, *de mensis*.

Pero además hay en la regla fructuosiana huellas de otros textos de inconfun-

dible marchamo pacomiano. Se trata de la *Regula Orientalis*¹⁷, la *Regula tertia Patrum*¹⁸ y el *Liber sancti Orsiessi*.¹⁹

Pues bien. La *Regula tertia Patrum*, obra sinodal de Galia poco después del año 533, deriva de la *Regula Patrum secunda* a través de la *Regula Macarii*, siendo la tal regla segunda la que se observó en Lérins desde que el año 427 su fundador Honorato fue hecho obispo de Arlés. La *Regula Orientalis*, francesa o italiana y también del siglo V, tiene interpolaciones de esa misma *Regula Patrum secunda*, pero sobre todo constituye un amaño libre de la versión pacomiana de Jerónimo. Por su parte, Orsieso, el año 347, luego del brevísimo superiorato de Petronio, fue el sucesor de Pacomio en Tabennesi y en toda la congregación.

O sea que seguimos en la órbita egipcia de Pacomio y en Lérins. Pero en cuanto a esta isla baste tener en cuenta la autorizada opinión²⁰ según la cual «Honorato peregrinó hacia el año 400 a los lugares santos de Oriente, volvió a la Galia pasando por Italia y fundó su monasterio insular sobre el modelo del monacato oriental como lugar de radical segregación topográfica y espiritual de la civilización urbana de la antigüedad tardía.»

De la *Regula Macarii*, también presente en Fructuoso, y por supuesto igualmente del ámbito egipcio, diremos después, por convenir este orden a nuestro examen de la decisiva postura fructuosiana frente al benedictinismo. Decisiva para comprender al mismo Fructuoso, queremos decir.

Y cual complemento acorde, el tributo a Casiano. Doblemente presentes las *Instituciones* en el capítulo 2 de la RMO; en el 6, *de obedientia et sessione monachi*, en algo tan significativo como la extensión de la tal obediencia a las cosas imposibles; y en el 11, muy literalmente, además de en los 17 y 21, *de convesis y de professione conversi*.²¹

Impronta casianita para cuya valoración tenemos un pintiparado botón de muestra de una de esas emprestaciones literales merced a las cuales nos es posible calibrar la hondura de la huella de fondo en quien a ellas recurre:

RMO, 11

Nec quisquam e monacis suum adserens dicat: codex meus, tabula mea vel reliqua; quod verbum si de ore eius effugerit paenitentia subiaceat.

INST., IV, 13

Ut ne verbo quidem audeat quis dicere aliquid suum magnumque sit crimen ex ore monachi processisse, codicem meum, tabulas meas [...] proque hoc digna penitentia satisfactorius sit.

Y llegados al fin de este apartado sobre «la materia de Egipto», casi hemos agotado el tema. Tan decisiva es la misma en el acervo fructuosiano.

San Agustín, el Sevillano, San Benito

Sobre esa excelente introducción de Fructuoso a su Regla, *post dilectionem domini et proximi quod est totius perfectionis vinculum et summa virtutem*, se ha preguntado y tratado de responderse José Oroz Reta:²² «¿Un eco claro del primer punto de la *Regula secunda* de San Agustín? Claro que se trata de una idea común y que se remonta al texto mismo de los evangelios», siendo éste el tono de su estudio que enumera los demás paralelos posibles, aunque acabe sosteniendo «una dependencia real y concreta», si bien aplazando responder la pregunta de hasta dónde se extiende. A nosotros no nos parece necesario insistir más en la debilidad de la presunta huella agustiniana si es que la hay.

En cuanto a Isidoro, las influencias que se han señalado, casi nunca son propiamente tales sino meras coincidencias, aunque con una cierta propensión a hacerse pasar por aquéllas dado el indiscutible manejo por el Bracarense de la Regla del Sevillano; o por el contrario, sirven en ciertos pasajes de posible paralelismo pero a la postre discordantes, para demostrarnos la diferencia de ambas mentalidades.

Así, en el capítulo 1 fructuosiano la influencia es más bien de la ordenación coral, lo cual quiere decir que más que del doctor bético lo es de la práctica monacal hispana sin más, y es en cambio significativo que Isidoro²³ prevea solamente que después de completas los monjes se despidan y se vayan a descansar recogidos y en silencio, mientras Fructuoso exige el perdón mutuo en la despedida, previa la absolución de quienes a lo largo de la jornada hubieran resultado culpables; en el 3, la huella isidoriana²⁴ es inocua, pues nada específico hay en la lectura por un monje durante las comidas en medio del refectorio y en la oración antes y después de cada refacción; en el 9, *de hospitibus suscipiendis*, notamos lo distinto de la mentalidad casuística del Bracarense y de la del Sevillano, pues éste²⁵ veta genéricamente que *nullum esus furtiva contaminatio polluat*, mientras Fructuoso se preocupa expresamente de que ningún monje se contamine-espiritualmente se entiende- comiendo el sobrante de los alimentos especiales para los enfermos; en el 21, sobre el impedimento de la servidumbre para profesar,²⁶ no cabe influencia alguna de Isidoro, pues tanto él como Fructuoso no podían sino tener en cuenta y acatar el derecho estatal relativo a la condición de los siervos;²⁷ en el 22, sobre la precedencia, Isidoro sólo tiene en cuenta la antigüedad,²⁸ mientras Fructuoso también el comportamiento en la vida monástica; y en cuanto a los capítulos 10 y 11 de la *Regula Isidori* cotejados con los 13, *de excommunicatis* y 18, *de cibis*, de la fructuosiana, creemos que basta una ojeada a su tenor literal para rechazar hayan sido tenidos en cuenta por el autor de la última. Admitimos haya tenido presente RMO, 16 la cautela de RI XIII, de no poder hablar en la oscuridad los monjes, en el dormitorio, pese a su índole también genérica. Y eso es todo.

En cuanto a la *Regula Benedicti* Grégoire no señaló ninguna huella de la misma en la RMO, salvo la alusión que deja dubitativa del paraje que va a ser objeto de un apartado *ad hoc* en esta comunicación. Y nosotros que apuntamos en su día²⁹ si el «pater vel praepositus debet excellere, ut sit vulnus curet aegroti, quatenus salutem et non debilitatem inferat membri», del capítulo décimocuarto fructuosiano, *de clamosis et lascivis*, no tendría que ver con el famoso benedictino-XXVII, 1-2 «omni sollicitudine curam gerat abbas circa delinquentes fratres, quia non est opus sanis medicus sed male habentibus, et ideo uti debet omnimodo ut sapiens medicus», nos parece a la luz de alguna más extensa experiencia que fuimos al así sugerirlo demasiado optimistas.

Pero hay más. Y es que don Adalbert de Vogüé³⁰ nos ha hecho ver cómo es a través de Isidoro como Fructuoso a veces tiene presente la *Regula Benedicti*.³¹ Lo cual es bastante revelador de su distanciamiento del último, de san Benito. Sin que ello implique una mayor aproximación al primero, pero sí un contacto más frecuente con su texto, que al fin y al cabo ambos eran súbditos de la monarquía de Toledo.

Un pasaje revelador: «Incumbere orationi nocte ac die» (RMOin) y «orationi frequenter incumbere» (RB, IV, 56).

Para Fructuoso es expresa obligación del monje rezar de noche y de día, así lisa y llanamente, *incumbere orationi nocte ac die*. ¿No es algo significativa incluso esa anteposición de la noche al día al expresar lo constante del deber? Jerónimo había dicho sin más *frequenter orandum*.³² No nos cabe, duda, de que el Bracarense no le tuvo ahí en cuenta, a pesar de su nunca desmentida devoción jeronimiana. Más aún hemos de rechazar cualquier huella agustiana, del *orationibus instate horis et temporibus constitutis*.²³

Pero nos quedan todavía dos paralelos por ver. Uno es de Casiano, *Incumbere orationi*.³⁴ Otro de san Benito, estar a menudo en oración como acabamos de ver.

Pues notemos el comportamiento de Fructuoso frente a ambos. A Casiano le añade. Rezar, sí. Pero de noche y de día además. Pero a san Benito diríamos que lo que hace es corregirle. Que sea precisamente de día y de noche, y no sólo a menudo.

¿No revela ello toda una mentalidad?

A nosotros sin duda alguna que el cotejo nos parece decisivamente instructivo para captar esa diferencia entre Fructuoso y el benedictinismo que nos sitúa a aquél anterior a su tiempo y muy al este de su país, el finisterre occidental paradójicamente.

Porque en cuanto a su estimación de Casiano, tenemos un testimonio delicioso, que es su correspondencia con Braulio de Zaragoza.³⁵ Aparte permitirnos

conocer de una manera particularmente viviente la mutua visión de ambos hombres de iglesia de los respectivos territorios hispanos en que vivían -*felix tu qui huius mundi contemnens negotia praelegisti otia sancta*, y *felix illa eremus et vasta solitudo*, dice Braulio a Fructuoso,³⁶ además de laudarlo concretamente la Galicia de su residencia, *ne, quaeso, vos ex eo contemptibiles velle extimari, quod occidentali tenebrosa plaga queritis vos esse depressos, quoniam eo clariores estis quos vos in caligine esse videtis*, y *provincia namque quam incolitis et graecam sibi originem defendit, quae magistra est litterarum et ingenii*- y la transcendencia que entonces tenía la circulación de los libros, no deja de mostrarnos las preferencias literarias del Bracarense que dice al Zaragozano faltarle las últimas diez *Conlationes* de Casiano y se las pide,³⁷ préstamo que no obtiene, según Braulio por no haberlas encontrado en su biblioteca éste.³⁸

Preferencias orientales u orientalizantes que hubieron de dejar alguna huella honda en la posteridad monástica hispana, de devenir tan alterado por la invasión musulmana, a una de cuyas tales huellas vamos a tratar de asomarnos.

Otra fuente fructuosiana en torno a Pacomio, pista para la benedictinización del monacato peninsular.

El capítulo 16 de la RMO tiene una dependencia evidente del VIII de la *Vita Pachomii iunioris*,³⁹ según ha demostrado don Adalbert de Vogüé -*oneris fascem collo deponere, fascem oneris de collo deponere; y si spinam ex corpore, spina si corpori*, por una parte, e *intervallum singulorum cubitus intercedat ne dum ad invicem proximat corpora enutrient libidinis incentiva, intervallum singulorum cubitus intercedat ne dum ab invicem proximant corpora nutriatur libidinis incentiva*; y *noctis propter lucifagas daemonas, propter lucifagas daemonas* por otra, son concordancias demasiado elocuentes.

Ahora bien, esta *Vita Pachomii iunioris* es una de las fuentes de la *Regula sancti Macarii abbatis*, obra quizás escrita a fines del siglo V por Porcario de Lérins, que se aparta a veces de la *Regula Patrum* para seguir la *Historia monachorum in Aegypto*.⁴⁰ Macario habría sido, según la tradición hagiográfica, el predecesor de Pacomio. Seguimos, pues, con la impresión de que el círculo de las fuentes fructuosianas se cierra, ¿no?

Ahora bien. Hay una tradición codicológica que coloca esta *Vita* entre la *Regula Macarii* y el prefacio de Jerónimo a las *Pachomiana*, tradición que encontramos concretamente en el *Codex Regularum* de Benito de Aniano. Y también, y esto ya nos interesa todavía más, a pesar de las conexiones y fuentes hispanas tan conocidas de ése, si bien con la variante de poner antes de la vida el prefacio, en el manuscrito de la British Library, add. 30055, procedente de San Pedro de Cardeña, y sin ella, o sea en el mismo orden del Anianense, en otros dos españoles,

los escurialenses A. I. 13, como el anterior del siglo X, y S.III.32, del siglo XI.⁴¹

Y la conclusión, bien asentada de dom de Vogüé es terminante, que «l'ensemble formé par la Règle de Macaire, la *Vita Pachomii* et la Règle de Pachôme, semble être une création espagnole, visant à établir un rapport de filiation entre les deux célèbres moines d'Égypte».

Indiscutiblemente que esta «creatividad», ya en el Alta Edad Media postvisigótica, indica un arraigo profundo del orientalismo fructuosiano cuando ya las circunstancias habían cambiado tanto.

Y en él sí puede atisbarse una de las soterradas resistencias a la benedictinización del monacato que coadyuvaron a hacerla tardía en la Península Ibérica.⁴²

Y digo que coadyuvaron porque la causa primaria no fue otra que el trastorno vital y sociológico determinado por la invasión musulmana primero y la Reconquista inmediatamente.⁴³ No el particularismo de los monjes españoles aferrados a las observaciones visigóticas como simplistamente se ha venido repitiendo.

Sin embargo, la evidencia de aquel abrumador predominio causal, no implica la negación integral de los demás factores. Uno de ellos, acaso, esa persistencia del orientalismo de Fructuoso que la tradición textual calendada nos está sugiriendo. Orientalismo que no nos lo aleja de su tierra del noroeste, del extremo occidente, desde luego. Que si el Levante estaba lejos de éste era sólo en la geografía espacial. No en la monástica. Acordémonos de Martín de Braga y Pascasio de Dumio. A fin de cuentas hombres ya del país.

Notas

1. Seguimos el texto de M. C. Díaz y Díaz, *La vida de san Fructuoso de Braga* (Braga, 1974). La cita es del apartado 17.

2. Díaz y Díaz observa que Fructuoso pertenecía a la familia de Sisenando, contraria a la nueva dinastía y que parece enraizada en la Narbonense.

3. Cf. P. Geraldine Freire, *Os «Apothegmata Patrum» no mosteiro de Dume*, en «Bracara Augusta», 21, (1967), 298-308 o este volumen y el 22 contienen las actas del congreso fructuosiano de Braga de 1966 y son de consulta imprescindible. El autor nota la escasa huella de las colecciones de Martín y Pascasio de Dumio en Fructuoso, pero hay que tener en cuenta que, la *Regula Communis* y el pacto, como veremos, no son obra de aquél, y la *Regula monachorum*, por su destino género, regla y no dichos en una palabra no podía acusar una influencia literal.

4. Véase nuestro artículo *Fructueux de Braga (saint)* en el «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques», XIX, coll. 208-30.

5. Véase J. Campos Ruiz, *San Leandro, san Fructuoso, san Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda* (B. A. C., 231; Madrid, 1971), tomo segundo de «Santos padres españoles», pp. 165-70.

6. Véase A. Mundó, *Les anciens synodes abbatiaux et les «Regulae Sanctorum Patrum»*, en «Regula Magistri-Regula sancti Benedicti» («Studia Anselmiana», 44, Roma, 1959), 107-25.

7. Véanse los dos trabajos de J. Orlandis, *Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-visigótica*, en «Anuario de estudios medievales», 1, (1964), 97-119, y *El movimiento ascético de san Fructuoso y la congregación monástica Dumienense*, en «Bracara Augusta», 22, (1968), 81-91 (reimp. en «Estudios sobre instituciones monásticas medievales», Pamplona, 1971, pp. 98-122 y 71-82).

8. Examen detallado y muy crítico de toda la bibliografía existente sobre el pactualismo y puesta al día del estado de la cuestión en C. J. Bishko, *The pactual tradition in hispanic monasticism*, en «Spanish and Portuguese Monastic History. 600-1300» (Variorum Reprints, 1984, Londres), único trabajo del volumen hasta entonces inédito.
9. *Valeurs ascétiques et spirituelles de la RMO et de la RCO*, en «Bracara Augusta», 21, (1967), 328-45.
10. *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienues*, en «Isidoriana» (León 1961), p. 115.
11. Puede verse nuestro artículo *En torno a la RMO y a sus relaciones con otras reglas monásticas*, en «Bracara Augusta», 21, (1967), 123-63.
12. Dicen los benedictinos de París en sus *Vies des saints et des bienheureux*, IV (París, 1946), pp. 374-6, que Fructuoso «a composé pour ses religieux de Compludo une règle dans laquelle il s'est inspiré de la règle de saint Benoît». Eco de la conocida frase de Mabillon de que las dos reglas se parecen como un huevo a otro. El sabio maurista puede decir eso pensando solamente en el plan, el esquema, el índice, de ambos cuerpos de observancia. Y por cierto que sería cosa de volver sobre ello en otra ocasión, si bien a base de un amplio cotejo reglar. En esta aportación desbordaría nuestro argumento.
13. 66; 93; 130, 21 y 62; 94 y 96; (pp. 33; 40; 48; 18 y 32; 40 y 21-2 de la ed. de A. Boon y Th. Lefort, *Pachomiana latina*; Lovaina, 1932). Seguimos la enumeración de los capítulos de la RMO por la ed. de Campos.
14. P. 53 de la misma edición.
15. P. 6 de la ed. de Boon.
16. 35 y 37.
17. Su cap. 5 en el I de la RMO, *de orationibus*. Sobre esta regla, A. De Vogue, *La «Regula Orientalis». Texte critique et synopses des sources*, en «Benedictina», 23 (1976), 241-72; texto también en la ed. del mismo De Vogüé, *Les Règles des Saints Pères*, II, («Sources chrétiennes», 298, París, 1982), pp. 409-95, y C. V. Franklin, I. Havener y J. A. Francis, *Early Monastic Rules. The Rules of the Fathers and the «Regula Orientalis»* (Collegeville, 1982), pp. 52-9.
18. Texto y estudio en *Les Règles de De Vogüé* citadas en la nota anterior.
19. H. Bacht, *Studien zum «Liber Orsiesii»*, en «Historische Jahrbuch», 77, (1985), 98-124.
20. F. Prinz, *Lérins*, en «Dizionario degli istituti di perfezione», V (1978), coll. 609-13.
21. *Inst.*, II, 7, 2-3 y IV, 3; IV, 13; II, 7 y IV, 3. Hay que tener en cuenta el artículo de A. de Vogüé sobre las fuentes de Casiano que acaba de salir el num. 27 de «Studia Monastica» de 1985, 241-311.
22. *San Agustín y san Fructuoso. ¿Coincidencias o influencia agustiniana?*, en «Bracara Augusta», 22, (1968), 92-102.
23. RI, VI.
24. RI, IV, 2. Sobre las huellas en ese capítulo de la RMO de los cánones 58 y 65 del II Concilio de Braga del año 572, véase nuestro artículo, *Prisciliano y los orígenes monásticos hispanos*, en «Prisciliano y el priscilianismo» (Monografías de los «Cuadernos del Norte», 1, Oviedo, 1982), 82-9.
25. RI, IV, 6.
26. RI, IV.
27. Notemos que refiriéndose al vínculo del monje que ha profesado, literalmente, al expresar su aceptación en el momento de la tal profesión, la RMO dice «alligabit» mientras la RI prefiere «spoponderit permansurum». ¿Nos viene a las mientes la expresión a su vez de la estabilidad en la Regla de san Benito? No exageremos.
28. RI, IV.
29. Artículo citado en la nota 11; y *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, (León, 1973), p. 285.
30. *La «Vita Pachomii iunioris» (B.H.L. 6411). Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d'Aniane et Fructueux de Braga*, en «Studi Medievali», tercera serie, 20, (1979), 535-53.
31. RMO, 16; RI, 13; RB, LV, 16. Venimos numerando la RMO según Campos.
32. *Ep. LVIII*, 6.
33. *Regula ad servos dei*, II, 1-2.
34. *Inst.*, II, 10, 13; *Concl.*, IX, 36; XIV, 1; XX, 10; LVI, 6.
35. Seguimos el texto de J. Madoz, *Epistolario de san Braulio de Zaragoza* (Madrid, 1941), pp. 186-206.
36. *Te enim tuosque in Christo adiollo praeconio, quorum studium ornat eremum, non ipsam eremum quam doctissimi praestantissimique virorum Hieronymus et Eucherius olim miris verborum sententiarumque venustarunt floribus*, dice también, y le llama *O decus Hispaniae sacrum!* Por su parte Fructuoso le había dicho *mendicans ipse vestrarum mensarum dapibus residua micarum fragmina posco*. La mayor parte del texto versa sobre una interpretación de Jerónimo.
37. También le pide, además de la vida de san Millán por Braulio mismo, el *Sermo de vita s. Honorati*

A. LINAGE CONDE

Arelatensis, de Hilario de Arlés (notemos la preferencia de Frutuoso por Lérins que ya viéramos, por su eco oriental sin duda) y la *Vita s. Germani episcopi Autossiodorensis*, de Constancio de Lyon.

38. *His igitur pro vestra voluntate digestis, codices quos vobis a nobis dirigendos mandastis, scriptos duplices non inveni. Aliquos nec singulares repperi; subtractos eos de armario nostro animadverti, inquisitionemque occupatio tulit. Sed si deus voluerit, est spes eos et inveniendi et vobis mittendi.* Sigue luego en el elogio, *cuius talia erumpunt germina, qualia existunt Fructuosi fructuosa frumenta*. La correspondencia con Braulio está anotada en la edición que usamos, con cierto esfuerzo por localizar las fuentes. Del resto de la obra frutuosiense, la *Epístola ad Recesvintum* (MGH, *Epp.*, III, pp. 688-90) carece de interés monástico, lo mismo que sus poemas, a pesar del *hec tu alme decus sancteque levita* que uno comienza (ed. de Díaz y Díaz en la de la *Vita Fructuosi*, pp. 123-4). En cuanto a la utilización de la *Vita* como indiciaria de la obra frutuosiense misma, nos encontramos en una situación radicalmente distinta de la que nos plantea la armonía correlativa de la *Regula Benedicti* y el *Diálogo segundo* de Gregorio Magno, con la referencia expresa de éste a aquélla. Díaz y Díaz escribe en su estudio previo a su edición (p.31): «¿Conoció VF la RMO desde el punto de vista literario? No sabría responder a esa pregunta. En VF, 15, *recitando intra* se describe la reacción espiritual de la virgen Benedicta al ser interpelada por el conde Angelate, juez comisario real; un eco de RM, IV, *operantes intra se recitent taciti* no puede dejar de percibirse, como señaló Nock-*The Vita sancti Fructuosi*, Washington, 1946, p. 148- pero la diferencia de situación y hasta la fraseología más bien parecen apuntar a un uso paralelo similar».

39. El texto en PL 83, 429-38 y *Acta Sanctorum*, mayo, III (París, 1866), 358-62. El cap. VIII de la *Vita* dice ser un pasaje de la *Regula caritatis* que ella misma atribuye a Pacomio. Vamos a referirnos al artículo de dom de Vogüé citado en la nota 30.

40. Texto en *Les Règles* citado en la nota 17, I («Sources chrétiennes», 297; París, 1982), pp. 287-388. Véanse A. de Vogüé, *Trithème, la Règle de Macaire et l'héritage de Jean de Biclar*, en «*Sacris erudiri*», 23, (1978-9), 217-24; y H. Styblo, *Die «Regula Macarii»*, en «*Wiener Studien*», 76, (1963), 124-58. Véase L. Ribeiro Soares *San Bento visto de Dume* en «No XIV centenario de S. Martinho de Dume», (Academia Portuguesa da historia; 1982), pp. 371-88.

41. Bibliografía exhaustiva de los dos primeros en M. C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa* (León, 1983), pp. 91-114 y 314-5. Para el tercero ver las *Pachomiana*, pp. xxi y xi-xv.

42. Es el tema de nuestro libro citado en la nota 29; resumen en *La difusión de la «Regula Benedicti» en la Península Ibérica*, en «*Regulae Benedicti Studia*», I (1971), 297-325. Otros trabajos nuestros: *Tras de las horas eruditas. Meditaciones en torno a la benedictinización hispana*, en «*Cistercium*», 32, (1980), 211-29; *El benedictinismo monástico y la biografía gregoriana de san Benito. A propósito de la España medieval*, en «*Studia Monastica*», 26, (1984), 231-40; y *El papel de Andalucía en la benedictinización peninsular*, «En la España medieval. II. Estudios en memoria del profesor Salvador de Moxó», I (Madrid, 1982), pp. 583-94.

43. Véase nuestro artículo *Consecuencias de la invasión musulmana en el monacato hispano*, en «*Regulae Benedicti Studia*», 5, (1976), 85-99. Cf. J. M. Cuenca Toribio, *Andalucía. Historia de un pueblo*. (Madrid, 1984), pp. 254-5.